

LA FILOSOFÍA DE LA IDENTIDAD DE SCHELLING: LO ABSOLUTO COMO PERFECTA UNIDAD

Roberto Augusto Míguez

Universidad de Barcelona

roberaugusto@hotmail.com

RESUMEN

En este trabajo investigamos la *Identitätsphilosophie* de Schelling y su concepto de lo absoluto en el diálogo *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, texto donde se percibe la influencia de G. Bruno, en las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* y en *Philosophie und Religion*; obras centrales en esta fase de su pensamiento.

PALABRAS CLAVE: Schelling, absoluto, estudios académicos, filosofía del arte, religión.

ABSTRACT

«The Schelling's philosophy of identity: the absolute as perfect unit». This paper examines Schelling's *Identitätsphilosophie* and his concept of the Absolute in the dialogue *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, in which G. Bruno's influence is clearly perceived, in the *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* and in *Philosophie und Religion*; central works in this phase of his thinking.

KEYWORDS: Schelling, Absolute, academic studies, philosophy of art, religion.

1. INTRODUCCIÓN

Es ya un tópico en los estudios sobre Schelling dividir su pensamiento en diversas épocas. La primera de ellas, que correspondería a su juventud influida por Fichte, estaría en torno a 1795, año en que publica *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*¹, probablemente el escrito más relevante de esta fase inicial de su producción filosófica. Distinguiríamos, además, una segunda etapa donde su interés se centra en la filosofía de la naturaleza y que se inicia alrededor de 1796, cuando se traslada a estudiar a la Universidad de Leipzig. En 1800 se sitúa el periodo donde expone su filosofía trascendental y cuya obra representativa es el *System des transzendentalen Idealismus*², uno de sus ensayos más importantes y logrados, tanto en la forma como en el contenido. Posteriormente vendría la fase que aquí nos ocupa, la llamada de la identidad, que llegaría hasta



1809, fecha en la que se inicia una época conocida como de la libertad, y cuyo texto paradigmático son las *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*³. Finalmente podríamos hablar de dos fases más; la primera de ellas la situaríamos en los años donde se redactan las diversas versiones de *Die Weltalter*⁴ (1811-1815), y la segunda estaría

¹ AA I, 2, 67-175. Traducción española: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid, 2004. Estudio preliminar y traducción de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez. Un listado completo de todas las traducciones de Schelling al castellano, que llega hasta 2004, se puede consultar en: AUGUSTO, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181. Todos los textos citados, excepto en el caso del ensayo de G. Bruno, han sido traducidos por el autor de este artículo.

² SW III, 327-634. Traducciones al español: «Sistema del idealismo trascendental» (selección), en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 43-161. Edición de J.L. Villacañas Berlanga; *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción, prólogo y notas de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez. Hay también una traducción al catalán: *Sistema de l'idealisme trascendental*, Edicions 62, Barcelona, 2002. Traducció i edició a cura de F. Perenya Blasi i M. Nebot Querol. Algunos ensayos donde se analiza esta obra son los siguientes: AUGUSTO, R., «La intersubjetividad en Schelling i Hegel», en: *Pensar l'alteritat*, La Busca edicions, Barcelona, 2005, pp. 165-174; BLANCHARD, G., *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus“ und der „Identitätsphilosophie“*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979; DODD, J., «Philosophie and Art in Schelling's „System des transzendentalen Idealismus“», en: *The Review of Metaphysics*, núm. 52, 1998, pp. 51-85; MARX, W., «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 77-102.

³ SW VII, 331-416. Traducciones al español: *La esencia de la libertad humana*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1950. Estudio preliminar de C. Astrada y traducción J. Rovira Armengol; *Sobre la esencia de la libertad humana y los temas con ellas relacionados*, Juárez, Buenos Aires, 1969. Estudio preliminar de C. Astrada y traducción de A. Altman; *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. Edición y traducción de H. Cortés y A. Leyte. Introducción de A. Leyte y V. Rühle. Reedición: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2002. De la inabarcable bibliografía sobre esta obra destacaré estas investigaciones: AUGUSTO, R., «La antropología filosófica de Schelling en el *Escrito sobre la libertad* de 1809», en: ARREGUI, J.V. (ed.), *Thémata. Debate sobre las antropologías*, núm. 35, 2005, pp. 355-359; BRITO, E., *La création selon Schelling*, Leuven University Press, Leuven, 1987, pp. 131-161; FUHRMANS, H., «Einleitung», en: SCHELLING, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart, 1977, pp. 3-38; HEIDEGGER, M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Max Niemeyer, Tübingen, 1971. Traducción española: *Schelling y la libertad humana*, Monte Ávila, Caracas, 1985; MARQUET, J.F., *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Gallimard, Paris, 1973, pp. 414-429; MARX, W., *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 101-148; TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir* (vol. I), Vrin, Paris, 1970, pp. 499-539; VETO, M., *Le Fondement selon Schelling*, Université de Paris X-Nanterre, Paris, 1977, pp. 25-59; VILLACAÑAS, J.L., *La filosofía del idealismo alemán* (vol. 2), Síntesis, Madrid, 2001, pp. 184-195; WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 106-145.

⁴ Versiones de 1811 y 1813: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*, ed. de M. Schröter, C.H. Beck, München, 1946. Versión de 1815: SW VIII, 195-344. Traduc-



dominada por la distinción entre filosofía positiva y filosofía negativa⁵, llegando hasta 1854, año de la muerte de este pensador. La filosofía de la identidad (*Identitätsphilosophie*), tres de cuyos textos más representativos analizaremos en este artículo, total o parcialmente, está caracterizada por un concepto de lo absoluto eterno donde se identifica el sujeto y el objeto; un absoluto infinito e incondicionado⁶. La cuestión a la que deberá responder Schelling es cómo se produce el tránsito de ese absoluto a lo finito.

2. MATERIA Y UNIDAD EN GIORDANO BRUNO

Antes de adentrarnos en el análisis del diálogo *Bruno* queremos detenernos en el comentario de *De la causa, principio et uno*⁷ (1584) de G. Bruno; obra que sin duda influyó al filósofo de Leonberg y que debió conocer a través de una traducción

ciones al español: «Genealogía del tiempo» (fragmento), en: *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, núm. 35, abril 1980, pp. 155-169. Traducción de M. Kerhoff; *Las edades del mundo*, Cerro Alegre, Viña del Mar (Chile), 1993. Traducción de H. R. Ochoa. Reedición: EDEVAL, Valparaíso (Chile), 1997; *Las edades del mundo de 1811 a 1815*, Akal, Madrid, 2002. Edición de J. Navarro Pérez y prólogo de P. David. Algunos estudios donde se investiga esta obra son éstos: BOLMAN, F., *Schelling: The Ages of the World*, AMS Press, New York, 1967; FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954; HOGREBE, W., *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings «Die Weltalter»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989; LANFRANCONI, A., *Krisis. Eine Lektüre der «Weltalter»-Texte F. W. J. Schellings*, Frommann-holzboog, Stuttgart, 1992; LANGE, H., *Schellings Zeitlehre in den Weltaltern*, Freiburg, 1955; VERGAUWENG, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Suiza), 1975, pp. 191-258; WIELAND, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Winter, Heidelberg, 1956; ZAHN, L., *Die Sprache als Grenze der Philosophie - Eine Interpretation der Weltalter- Fragmente von F. W. J. Schelling*, München, 1956.

⁵ Varios trabajos recomendables que analizan esta distinción central en el último Schelling son los siguientes: AUGUSTO, R., «La crítica de Schelling a l'idealisme i a la filosofía de Hegel: la distinció entre filosofía positiva i filosofía negativa», en: S. TURRO, *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2006, pp. 75-82; BRACKEN, J.A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 102-111; FUHRMANS, H., *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1940; HÜHN, L., *Fichte und Schelling. Oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994, pp. 183-194; SCHMIDT, F.W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J.B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 92-104; PEETZ, S., *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1995, pp. 280-316; THEUNISSEN, M., «Die Idealismuskritik in Schellings Theorie der negativen Philosophie», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 173-191.

⁶ Cfr. TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 13-25.

⁷ Cfr. BRUNO, G., *De la causa, principio et uno*, en: *Oeuvres complètes*, vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1995. Traducciones españolas: *De la causa, principio y uno*, Losada, Buenos Aires, 1941. Traducción, prólogo y notas de Ángel Vasallo; *Sobre la causa, principio y unidad*, en: *Mundo*,



de Jacobi⁸. Este tratado es central en la producción de su autor porque en él explicita el núcleo metafísico de su pensamiento. El texto está dividido en cinco diálogos, el primero de ellos fue redactado con posterioridad (incluso los personajes son diferentes y los otros cuatro diálogos se introducen como un libro que aparece en manos de uno de ellos), tras las reacciones hostiles del público a la *Cena de le Ceneri* (1584) y es una apología de este ensayo; no será, por lo tanto, objeto de estudio por nuestra parte. En *De la causa* participan cuatro personajes principales: Dicsono Arelio, que es discípulo de Bruno; Teófilo, personaje que sustituye al autor del diálogo; Gervasio, representante del espíritu simple; y Polihimnio, que personifica a un pedante. En el diálogo segundo se hablará de la causa y del alma; en el tercero y cuarto, de la materia; y en el quinto, de la unidad.

G. Bruno insiste al comienzo del segundo diálogo en que su discurso es filosófico y no teológico, porque considera que la religión sólo tiene una dimensión social y no merece ser objeto de disquisición teórica. Del primer principio revelado, Dios, deben encargarse los hombres divinos, ya que Él está por encima de la esfera del entendimiento. Aquí hay que señalar que para este pensador hay una doble posibilidad de hacer teología; por un lado tendríamos la vía de la revelación de la que se encargarían los *hombres divinos*, esto es, los profetas y hombres de religión; por otro lado, tendríamos la posibilidad de una teología filosófica, de una teología natural donde se conoce a Dios gracias a que Él se expresa en el universo infinito.

En esta obra se sostiene que la causa eficiente es el entendimiento universal, que es la facultad primera y principal del alma del mundo. Los platónicos lo llamarían *forjador del mundo* y Plotino *padre y progenitor*; Bruno, por su parte, prefiere llamarlo *artista interior*, porque da forma a la materia desde dentro. Sostiene que

magia, memoria, Taurus, Madrid, 1973, pp. 71-158. Edición de I. Gómez de Liaño. Citamos esta obra siguiendo la traducción española más reciente e indicando las páginas de la edición original (*De la causa* y página) y de la versión española (*Sobre la causa* y página).

⁸ «Sin embargo, el campo de batalla filosófica en la Alemania de la época no se limitaba a la gentil confrontación entre el maestro Kant y el aventajado discípulo Fichte, maestro a su vez de Schelling. Las figuras que habían establecido un nuevo principio de debate y pugna filosófica revitalizados, en torno al pensamiento de Spinoza y su validez e incluso insuperabilidad, eran otros: Lessing y Jacobi, con un tercero en discordia, Mendelssohn, cuyo papel en este triángulo se limitaba a poco más que al de interlocutor epistolar de Jacobi, a modo de 'frontón' contra el que éste lanzaba sus descargas, afinando progresivamente sus especulaciones. Fruto de este juego entre Jacobi y Mendelssohn, en el que el pensamiento de Spinoza hacía las veces de pelota, fueron las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, cuya primera edición data de 1785. Nuestro interés se centra en la segunda edición de las *Cartas*, notablemente acrecentada, aparecida en el por otros pagos revolucionario 1789, y que incluía, a modo de apéndice, una selección, severamente restringida y muy libremente traducida al alemán, de los diálogos segundo a quinto del libro de Giordano Bruno *De la causa principio y uno* (1584), [...] escritos en italiano durante la estancia de Bruno en Inglaterra» (RIVAS LADO, A.L., «La recepción del pensamiento de Giordano Bruno por el joven Schelling. Una lectura paralela», en: LEYTE COELLO, A. (ed.), *Una mirada a la filosofía de Schelling. Actas del Congreso Internacional Transiciones y pasajes: naturaleza e historia en Schelling*, Universidade de Vigo, Vigo, 1999, p. 76). Hay una traducción al castellano de esta obra de F.H. Jacobi: *Cartas a Mendelssohn, David Hume, carta a Fichte*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996. Traducción, introducción y notas de J. L. Villacañas.



hay tres tipos de entendimiento: «el divino que es todo; el del mundo que lo hace todo; y los particulares que se hacen todo»⁹. Distingue también entre el entendimiento universal entendido como causa intrínseca (porque no obra sobre la materia) y como causa extrínseca (ya que no es parte de las cosas producidas). Considera, además, que todo posee alma y que ella es la forma de todas las cosas; sólo las formas exteriores cambian, porque no son sustancias, sino accidentes; el alma del mundo y la divinidad están presentes en todo espiritualmente y no como un objeto material.

En el diálogo tercero y cuarto se trata el tema de la materia. La manera como Bruno desarrolla su teoría en este punto es de una gran originalidad y constituye uno de los hitos más destacados de su producción intelectual. Para él la materia viene a ser un principio equiparado al alma, están puestos al mismo nivel y, en última instancia, unidos en la suprema unidad del cosmos. La materia, pues, es un principio ontológico que no está subordinado a lo espiritual. Este autor se adhiere a la opinión de Demócrito, Epicuro y Avicibrón, que sostienen, con diferentes variantes, la tesis de que la materia es la sustancia de las cosas. Sin embargo, modifica esta posición distinguiendo entre la forma (de donde procede la diversidad) y la materia. Esta sustancia material «siempre permanece idéntica y fecunda, debe tener la prerrogativa principal de ser reconocida como único principio substancial, es decir, aquello que es y permanece siempre»¹⁰. La materia es considerada como potencia y como sujeto; la potencia se divide a su vez en activa y en pasiva, y la pasiva se puede considerar de forma relativa o absolutamente. Toda potencia y todo acto están unidos en los seres particulares.

Este pensador rompe con Platón en el tema de la cosmología, pero conserva la idea platónica de una derivación a partir del Bien o Uno. Esta derivación es instantánea y total, sin hipóstasis (Plotino) ni grados sucesivos del ser. Lo que aparece jerarquizado en Platón no lo está en Bruno, ya que coloca los componentes al mismo nivel. Esto puede constatarse con claridad en el diálogo quinto de *De la causa*, donde se nos dice que el universo es infinito y uno, y que las sustancias son una sola cosa, eliminándose así la jerarquía que establecía la teoría platónica. Otro aspecto fundamental a señalar es que Bruno, a diferencia de Platón, concibe a Dios como potencia, incluso como potencia pasiva.

Estas reformulaciones de la teoría platónica siguen la línea marcada por Nicolás de Cusa en su obra *De docta ignorantia* (1440). En este tratado se cuestiona la jerarquía ontológica de Platón, y se concibe a Dios como potencia, como posibilidad de todas las cosas (*possesit*)¹¹. G. Bruno radicaliza este planteamiento, tal como puede verse al final del diálogo tercero de *De la causa*, donde se concibe la idea del Dios-Uno-Bien, no sólo como puro acto, sino también como materia; este filósofo, por lo tanto, modifica el platonismo en la misma dirección que N. de Cusa. Ambos eliminan la

⁹ *De la causa*, p. 117. Traducción española: *Sobre la causa*, p. 81.

¹⁰ *De la causa*, p. 191. Traducción española: *Sobre la causa*, p. 109.

¹¹ Cfr. BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Kolstermann, 1980, pp. 226-227.



jerarquía del ser que establece Platón y conciben la posibilidad de que Dios sea potencia, yendo Bruno más lejos que el Cusano al concebir a Dios como potencia pasiva y no únicamente como potencia activa. Bruno introduce en la divinidad no sólo la forma sino también la materia; Dios es *possest* porque es potencia y acto, materia y forma. Dios sería un principio indeterminado donde coincidirían todos los contrarios.

El acto de la potencia absoluta no puede ser entendido por la razón si no es de forma negativa, porque para entender algo hay que igualarse con ello y esto no es posible, ya que el acto absoluto es infinito y el entendimiento es finito. La esencia de la materia, por lo tanto, se aparta de la concepción de Platón y de los que califica de filósofos vulgares. Al mantener estas aseveraciones, tan difíciles de aceptar para los teólogos, Bruno se defiende de la posible acusación de impiedad sosteniendo que el universo comportará un primer principio (que se entenderá indistintamente como material y formal), y de ahí deduce la unidad del todo, tal como quizás lo entendió Parménides, tratado, según Bruno, de manera innoble por Aristóteles¹².

En el cuarto diálogo se continúa discutiendo sobre la materia. G. Bruno mantiene, al principio del mismo, que hay una sustancia común e idéntica para los seres corpóreos e incorpóreos que actúa de sujeto de los dos. La división y la distinción no se pueden entender «sin una materia-sujeto. Y así como afirmo que toda esta muchedumbre converge en un solo ser indivisible e inextenso, eso mismo diré de la materia, donde tantas formas se unen»¹³ y en la cual «una sola es la materia, una sola la potencia por la que todo cuanto es está en acto, y que [esta materia] no con menos derecho conviene a las substancias corporales que a las incorpóreas»¹⁴.

El quinto diálogo trata el tema de la unidad. Bruno defiende la infinitud, inmovilidad y unidad suprema del cosmos; se opone, de esta forma, a la teoría aristotélica de la finitud del universo; esta problemática se desarrolla en *De l'infinito* y en *De la causa* se considera más el tema de la unidad desde un punto de vista metafísico que cosmológico¹⁵. Bruno sostiene la unidad del ser y afirma que sólo

¹² Cfr. *De la causa*, p. 217. Traducción española: *Sobre la causa*, p. 117. Sobre la crítica aristotélica a Parménides, de la que Bruno disiente, ver las siguientes obras de Aristóteles: *Física*, I, 3 y *Metafísica*, I, 5. Es también interesante la nota 44 de la edición castellana de I. Gómez de Liaño que citamos.

¹³ *De la causa*, p. 237. Traducción española: *Sobre la causa*, p. 122.

¹⁴ *De la causa*, p. 239. *Ibíd.*

¹⁵ En *De l'infinito, universo e mondi* la visión de Copérnico es asumida como realidad física y como visión cosmológica. G. Bruno rechaza las esferas celestes y postula un cielo fluido, líquido; el espacio estaría lleno de una materia sutil que no ofrecería resistencia. Los cuerpos celestes se moverían en virtud de su propia alma, porque son seres vivos que poseen un alma inteligente. La propuesta de Bruno, por lo tanto, sería animista y vitalista. Eliminaría la jerarquía del universo con una concepción homogénea con connotaciones teológicas y antropológicas. Dentro de esta visión del cosmos no tendría sentido la perspectiva del Juicio Final, el Cielo y el Infierno. En esta cosmovisión la filosofía sería el modo de ascenso a la divinidad. Se puede decir también que Bruno estaba en esta parte de su teoría muy influido por los estoicos. No sólo el planeta necesitaría al sol, sino también a la inversa, ya que el fuego se generaría a partir de la humedad que exhalan los planetas. Bruno cambia la teoría estoica, porque éstos sostenían que únicamente la tierra era húmeda, extendiéndose en la nueva concepción bruniana esta característica a todos los planetas. Para Bruno, por lo tanto, el universo consiste en una estructura copernicana con una pluralidad infinita de sistemas planetarios.

hay un ser divino e inmortal. Respecto al problema de la muerte consideraba que en los sujetos finitos no muere la sustancia única, la naturaleza infinita que es Uno. Los individuos son modos de la sustancia que continuamente se transforma. El miedo a la muerte es, por lo tanto, un síntoma de ignorancia, ya que el sabio que es filósofo conoce la inmortalidad de la sustancia y la ausencia del infierno tal como lo postula el cristianismo. Bruno sigue las tesis que defenderá Spinoza en el libro quinto de la *Ethica* (1677), y sostiene que el sabio es feliz porque no teme al futuro, el ignorante, en cambio, vive en el temor del presente¹⁶.

3. LO ABSOLUTO COMO PERFECTA UNIDAD

El diálogo titulado *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*¹⁷ (1802) es clave en la filosofía de la identidad de Schelling¹⁸. Debemos tener en cuenta también las influencias que podemos encontrar en este ensayo; el pensamiento de Giordano Bruno, principalmente de su obra *De la causa, principio et uno*, tal como ya hemos señalado, está presente en todo el escrito; tampoco debemos olvidar la presencia de múltiples elementos platónicos y neoplatónicos¹⁹. Esta unión de diferentes corrientes de pensamiento da lugar a un texto especulativo poseedor de una belleza lírica que en algunos momentos alcanza el éxtasis místico.

¹⁶ Cfr. GRANADA, M.A., «La perfección del hombre y la filosofía», en: *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 221-246.

¹⁷ SW IV, 213-332. Traducciones al español: *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Imprenta Angulo, Madrid, 1887. Traducción de A. Zozaya; *Bruno*, Losada, Buenos Aires, 1957. Traducción H.R. Sanz; *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*, Orbis, Barcelona, 1985. Introducción y traducción de F. Pereña. Reeditada en: Folio, Barcelona, 2003.

¹⁸ Alguna bibliografía recomendable donde se estudia esta fase del pensamiento de Schelling es la siguiente: DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 284-297; FUHRMANS, H., *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*, L. Schwann, Düsseldorf, 1954, pp. 13-72; FUJITA, M., *Philosophie und Religion beim jungen Hegel. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1985, pp. 133-148; HOLZ, H., «Die Beziehungen zwischen Schellings „Naturphilosophie« und dem Identitätssystem in den Jahren 1801-1802», en: *Philosophisches Jahrbuch*, núm. 78, 1971, pp. 272-284; SCHLANGER, J., *Schelling et la réalité finie. Essai sur la philosophie de la nature et de l'identité*, PUF, Paris, 1966, pp. 105-150; TILLIETTE, X., *Schelling. Une philosophie en devenir*, vol. 1, Vrin, Paris, 1970, pp. 335-356; ZELTNER, H., «Das Identitätssystem», en: BAUMGARTNER, H.M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 75-94.

¹⁹ Cfr. *Timaeus* (1974), ed. de H. Buchner y H. Krings, Frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994. Sobre la influencia del platonismo en Schelling ver: HOLZ, H., «Das Platonische Syndrom beim jungen Schelling (Hintergrundtheoreme in der Ausbildung seines Naturbegriffs)», en: *Die Idee der Philosophie bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1977, pp. 19-63; y del mismo autor: «Neuplatonische Konzepte im Denken des frühen Schellings», en: FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 67-78; BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Kolstermann, 1980, pp. 204-240; y del mismo autor: «El neoplatonismo de Schelling», en: *Anuario Filosófico*, v. XXXIII/2, 2000, pp. 395-442.



La perfección en el mundo empírico puede ser lograda con la unión de lo finito con lo infinito²⁰. Esto lleva a Schelling a la conclusión de que un ser es más perfecto si es capaz de abandonar su finitud, «de alejarse totalmente de su individualidad»²¹. Siendo más imperfecto el que se mantiene en su aislamiento, en su naturaleza finita, ya que «cuanto más particular es una cosa y persiste en su particularidad, tanto más se separa del concepto eterno de todas las cosas»²². Por esta razón, «cuanto más perfecta es una cosa, tanto más trata de presentar, ya en lo que es finito en ella, lo infinito, para de este modo acercar lo más posible lo finito en sí a lo infinito en y por sí»²³.

El concepto de absoluto postulado en este escrito consiste en una unidad perfecta en la que están unidos el pensar y el intuir; el primero sería el fundamento ideal de las cosas y el segundo su fundamento real; lo ideal se correspondería con lo infinito y lo real con lo finito. Tal como dice Schelling: «Pero en esta unidad absoluta, porque en ella, como hemos mostrado, todo es perfecto y por sí mismo absoluto, nada es distinguible de lo demás, pues las cosas se diferencian sólo por sus imperfecciones y por los límites que son fijados por la diferencia entre la esencia y la forma. Pero en aquella naturaleza sumamente perfecta la forma es siempre igual a la esencia»²⁴. Vemos, pues, cómo en lo absoluto no es posible pensar una dualidad, algún tipo de escisión o diferencia.

Otra idea que queremos resaltar es la de *separación*, ya que es la que provoca la ruptura de la unidad universal y posibilita la existencia de lo individual. Schelling afirma que la unidad en lo absoluto es absoluta, pero la unidad en el saber y en el ser es relativa²⁵. Y en esta unidad relativa «es por donde la cosa se separa de la totalidad de las cosas y, perseverando en su separación, es eternamente la misma, diferente de las demás, sólo idéntica a sí misma»²⁶. Para este autor así es como se rompe esta unidad: «Pues aquel acto de separación es en cierto modo lo enturbiador de la unidad universal, y con él se constituye todo como individual a partir de aquello en lo que nada es distinguible»²⁷. En *Philosophie und Religion* este concepto de *separación* (*Absonderung*) será reinterpretado como *caída* (*Abfall*), adquiriendo un nuevo significado²⁸.

²⁰ Cfr. SW IV, 228.

²¹ SW IV, 229.

²² SW IV, 278.

²³ SW IV, 261-262.

²⁴ SW IV, 258.

²⁵ Cfr. SW IV, 254-255.

²⁶ SW IV, 263.

²⁷ SW IV, 264.

²⁸ «Ya en el *Bruno* Schelling había indicado el proceso de autodiferenciación (*Selbstdifferenzierung*) al interior del absoluto mismo, pero este proceso alcanza su plena determinación conceptual en el escrito *Philosophie und Religion* de 1804. Aquí Schelling se plantea una vez más la pregunta fundamental por el origen de lo finito a partir de lo absoluto. La discordia de los principios se manifiesta de nuevo y aparece la desunión en el centro del absoluto mismo. La nueva tesis que guía el pensamiento de la *Identitätsphilosophie* sostiene ahora que todo lo finito llega a ser finito por una caída (*Abfall*) o desgarramiento del absoluto, lo que implica una culpa existente ya en el ser caído. Si

4. LAS LECCIONES SOBRE ESTUDIOS ACADÉMICOS

En las *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*²⁹, publicadas por primera vez en 1803 y reeditadas en 1813 y 1830, se vislumbra el intento de creación de un nuevo concepto de lo absoluto. La ciencia sería un reflejo de ese absoluto y se encontraría unida en última instancia en un saber primigenio (*Urwissens*) del cual se derivarían las distintas ramas del saber. En la primera de las catorce lecciones de las que consta este ensayo Schelling afirma que en las ciencias y en el arte vale lo que «acoge en sí lo universal y lo absoluto»³⁰. La filosofía debe ser la encargada de «liberar al espíritu de las limitaciones de una formación parcial y elevarla al reino de lo universal y absoluto»³¹. De esta forma, con el estudio de las ciencias más universales, geometría, matemática y filosofía, se evita caer en la estrechez de miras a la que conduce un aprendizaje excesivamente especializado. Es preciso, por tanto, que preceda al estudio de una parte del saber «el conocimiento del todo orgánico (*organischen*) de las ciencias»³². Se debe captar y comprender el papel de un saber particular en el todo, en el conjunto de las ciencias; sólo así podremos superar una enseñanza parcial y limitada. Pero, ¿quién debe enseñar esa unidad de las ciencias? Schelling mantiene que esa responsabilidad debe recaer en la filosofía, como ciencia de las ciencias, en especial en los filósofos que busquen abarcar «la totalidad del conocimiento»³³.

El saber en sí mismo es, para el pensador de Leonberg, uno, pero también los saberes que forman esa unidad son uno. Se establece, pues, la existencia de un saber primigenio que no es demostrable, pero que se presupone, ya que sin él no es posible la ciencia; y este primer saber es lo absoluto, que «es también aquella presuposición del saber y el primer saber mismo»³⁴. El saber en su totalidad es un reflejo del saber absoluto; y todo saber que no se relacione con el saber primigenio «no tiene ni realidad ni significación»³⁵. El genio científico sería, pues, la capacidad para pensar un saber aislado en la totalidad y unidad del saber; sin esa perspectiva se

hubiese entre el absoluto y lo finito, entre Dios y el mundo, sólo una unidad carente de discordia, y no también división y conflicto, no se daría en el hombre el sentimiento de la desunión (*Gefühl der Entzweiung*) y la necesidad de la reconciliación. Este sentimiento y necesidad constituyen el centro mismo de toda religión. Es por ello que para Schelling la pregunta por la religión es, filosóficamente hablando, de una importancia capital para la posibilidad de la superación del *malum morale* y para la supresión de los males en el mundo» (CARDONA SUÁREZ, L.F., *Inversión de los principios. La relación entre libertad y mal en Schelling*, Comares, Granada, 2002, pp. 152-153).

²⁹ SW v, 207-352. Hay dos traducciones al español de esta obra: *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Losada, Buenos Aires, 1965. Traducción de E. Tabernig; *Lecciones sobre el método de los estudios académicos*, Editora Nacional, Madrid, 1984. Edición preparada por M.^a A. Seijo Castroviejo.

³⁰ SW v, 212.

³¹ *Ibíd.*

³² SW v, 213.

³³ SW v, 214.

³⁴ SW v, 216.

³⁵ SW v, 217.



producirá una ciencia vacía carente de ingenio. Schelling llega a la conclusión de que «son todas las ciencias y variedades del saber parte de Una Filosofía, o sea, de la aspiración de tomar parte en el saber primigenio»³⁶. La naturaleza de lo absoluto une lo ideal y lo real; además, lo absoluto «es esencia y forma en compenetración perfecta»³⁷, y en cada acto del saber absoluto se expresan estos dos polos. Esta lección primera finaliza con una crítica a «aquellos que hacen del saber un medio, del obrar un fin»³⁸; éstos piensan que la ciencia ha de servir a unos objetivos prácticos determinados y no la consideran un fin en sí misma; la filosofía tiene la obligación de combatir a aquellos que defienden esta idea. El saber y el obrar deben estar en armonía porque todo saber y obrar verdadero expresa, de forma mediata o inmediatea, aunque sea a través de intermediarios, el saber originario.

5. LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA RELIGIÓN

El breve ensayo *Philosophie und Religion*³⁹ (1804) está motivado por el deseo de Schelling de contestar a algunas publicaciones de su época, especialmente a la obra de C. A. Eschenmayer *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*⁴⁰. Otro aspecto que queremos resaltar antes de adentrarnos en el estudio de este texto es su relación con el diálogo *Bruno*, conexión que es señalada en el prólogo⁴¹. Debemos, pues, situar este opúsculo en la estela de la *Identitätsphilosophie*, aunque las ideas que se desarrollan en él se apartan claramente de las defendidas en años anteriores. También nos gustaría destacar que en la *Freiheitsschrift*⁴², publicada cinco años después, se afirma que los antecedentes de esa obra los debemos buscar en *Philosophie und Religion*. Podemos decir, por lo tanto, que éste es un escrito de transición situado entre dos fases claramente diferenciadas del pensamiento de su autor⁴³.

³⁶ SW v, 218.

³⁷ SW v, 219.

³⁸ SW v, 221.

³⁹ SW vi, 9-70. Traducción al español: «Filosofía y religión», en: Schelling. *Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 245-286. Edición de J.L. Villacañas Berlanga. Recomendamos la siguiente bibliografía donde se analiza este texto: BRACKEN, J.A., *Freiheit und Kausalität bei Schelling*, Karl Alber, Freiburg-München, 1972, pp. 28-35; BLANCHARD, G., *Die Vernunft und das Irrationale. Die Grundlagen von Schellings Spätphilosophie im „System des transzendentalen Idealismus“ und der „Identitätsphilosophie“*, Haag + Herchen, Frankfurt am Main, 1979, pp. 425-447; WHITE, A., *Schelling: an introduction to the system of freedom*, Yale University Press, London, 1983, pp. 99-103.

⁴⁰ *La filosofía en su transición a la no-filosofía*. Cfr. ESCHENMAYER, C.A., *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Walther, Erlangen, 1803. Sobre la polémica entre estos dos autores surgida a partir de la publicación en 1809 de la *Freiheitsschrift* ver: AUGUSTO, R., «La polémica epistolar entre Schelling y Eschenmayer», en: *Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra, Vol. XL/3, 2007, pp. 623-645.

⁴¹ Cfr. SW vi, 13.

⁴² Cfr. SW vii, 334 y 410, nota.

⁴³ Cfr. VERGAUWENG, G., *Absolute und endliche Freiheit. Schellings Lehre von Schöpfung und Fall*, Universitätsverlag, Freiburg (Suiza), 1975, pp. 77-98.

Schelling sostiene que en un principio la religión y la filosofía estaban unidas en los antiguos misterios⁴⁴. Pero estos misterios, sólo accesibles a los iniciados, cuando salieron a la luz pública, se degradaron. Por eso la filosofía, en su deseo de mantenerse pura, tuvo que abandonar la religión y oponerse a ella⁴⁵. Esta idea, expresada al principio del ensayo, es la que conduce a este autor a afirmar, al final de este escrito, que si la religión no se mezclara «con lo sensible y con lo real»⁴⁶ la filosofía podría tener «con la religión un vínculo eterno»⁴⁷. El deseo de este filósofo es, por tanto, retornar la religión a la idealidad para mantenerla a salvo de los peligros de lo real; de esta forma, ella podrá volver a tener el vínculo con la filosofía que ha perdido. Aquí también podemos resaltar el papel negativo de lo sensible, que se irá perfilando de manera más clara en este escrito y que ocupa un lugar central en él.

Lo absoluto, «la esencia del *mismo*, que es tan inmediatamente real como ideal, no puede conocerse a través de explicaciones, sino sólo por intuición»⁴⁸. Schelling piensa que «el único órgano adecuado a un objeto como lo absoluto es una forma de conocimiento igualmente absoluta, que no sólo llegue al alma por instrucción, enseñanza, etc., sino por su verdadera sustancia y por lo eterno en ella»⁴⁹. Y esa forma de conocimiento que nos permite acceder a lo absoluto es la intuición intelectual. Esta cuestión, pues, no plantea grandes dificultades teóricas. La cuestión que sí es difícil de dilucidar es cómo se origina lo finito a partir de lo absoluto, de lo infinito; ésta es la pregunta principal que Schelling intentará responder en este ensayo. La conclusión a la que llegará es que lo finito alcanza su condición por una *caída* del absoluto. La necesidad de explicar este proceso es lo que empuja a este pensador a desarrollar la idea de un dualismo en lo absoluto, de un segundo absoluto fruto de un proceso interno de autorreflexión. Lo absoluto se objetiva en un reflejo que en sí es otro absoluto verdadero: «Por lo tanto, lo absoluto se objetiva a través de la forma no en una mera imagen ideal de sí mismo, sino en una contrafigura (*Gegenbilde*) que es, a la vez, ella misma *otro absoluto* verdadero. Él transfiere su completa esencialidad en la forma a aquello en lo que se convierte en objetivo. Su producir autónomo es un constituir interno (*Hineinbilden*), un contemplarse a sí mismo en lo real, por el que éste es autónomo y en sí mismo igual al primer absoluto»⁵⁰. En este movimiento reflexivo el primer absoluto *presta* al segundo absoluto su esencia y su independencia⁵¹; y gracias a este proceso es posible la libertad en la realidad sensible, última huella de la divinidad en el mundo caído.

⁴⁴ Cfr. SW IV, 233-234.

⁴⁵ Cfr. SW VI, 16.

⁴⁶ SW VI, 70.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ SW VI, 25-26.

⁴⁹ SW VI, 26.

⁵⁰ SW VI, 34.

⁵¹ «La diferencia esencial entre el dinamismo en la filosofía de la identidad de Schelling y en la dialéctica de Hegel está en que Schelling piensa el movimiento interno de lo absoluto *sin negación*» (USLAR, D.V., «Die innere Bewegung der absoluten Identität bei Schelling», en: *Studium Generale*, vol. 21, 1968, p. 503).





Sin embargo, esto sucede dentro de lo absoluto, de su perfecta unidad, y no es capaz de explicar el nacimiento de lo finito. Antes de aventurarse a dar una respuesta a esta cuestión, Schelling refuta diversas teorías que intentan aclarar este problema, entre ellas la doctrina de la emanación⁵², que es rechazada porque no se puede producir de lo infinito un tránsito a lo finito, cosa inaceptable para este filósofo, ya que de lo absoluto sólo se deriva algo también absoluto. En este punto es donde se propone la teoría de la caída. De lo absoluto únicamente surgen ideas, por eso «el origen del mundo sensible es pensable sólo como una ruptura perfecta de la absolutez, por un salto (*Sprung*)»⁵³; es decir, el fundamento de lo finito «sólo puede residir en un *alejamiento* (*Entfernung*), en una *caída* (*Abfall*) de lo absoluto»⁵⁴; caída que es eterna y que, por tanto, no puede ser explicada. Esta teoría, según su autor, está inspirada en la filosofía de Platón, en su afirmación de que las almas caen del Mundo de las Ideas a la realidad empírica. Se puede decir, pues, que el mundo sensible no se *crea*, sino que *cae* del absoluto. La caída nos arroja a lo finito: «La finitud es, en sí misma, el castigo que sigue a la caída»⁵⁵. Por eso, «el propósito de la filosofía en relación con los hombres no es tanto darles algo, sino separarles tanto como sea posible de lo contingente, del cuerpo, del mundo fenoménico, de la vida sensible que les ha acompañado y devolverlos a lo originario»⁵⁶, porque separándonos de lo sensible es como podremos retornar a lo absoluto.

La teoría de la caída se proyecta en una filosofía de la historia. Schelling sostiene que «Dios es la armonía *absoluta* de necesidad y libertad, pero ésta sólo puede expresarse en el todo de la historia, no en los individuos»⁵⁷, y la historia «es una sucesiva revelación de Dios que se despliega»⁵⁸. El sentido de la historia es restablecer la unidad con lo absoluto rota por la caída del mundo sensible, por eso este autor afirma lo siguiente: «El gran propósito del universo y de su historia no es otro que la reconciliación y la redisolución (*Wiederauflösung*) completa en la absolutez»⁵⁹. Sólo de esta forma se puede completar la revelación que se produce en la historia. Por lo tanto, «la caída deviene el medio de la revelación *completa* de Dios»⁶⁰ y gracias a ella es como Él se muestra en la historia.

La existencia de Dios no se deduce de leyes morales: «La realidad de Dios no es una exigencia que se hace al principio a través de la moralidad, sino sólo, quien conoce a Dios, de cualquier manera que sea, es realmente moral [...], porque la esencia de Dios y la de la moralidad es la misma [...]. Sólo hay un mundo moral si Dios existe»⁶¹. Únicamente se puede actuar moralmente si lo hacemos con total libertad, no si actua-

⁵² Cfr. SW VI, 35-36.

⁵³ SW VI, 38.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ SW VI, 61-62.

⁵⁶ SW VI, 26.

⁵⁷ SW VI, 57.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ SW VI, 43.

⁶⁰ SW VI, 63.

⁶¹ SW VI, 53.

mos por el sometimiento a unos determinados imperativos éticos; de esta forma es como logramos la felicidad. La moralidad únicamente se alcanza con el conocimiento de Dios, de lo infinito. Según Schelling, el fin del mal sólo puede alcanzarse con la reconciliación final de la historia que acaba con el retorno al Dios del que hemos caído. Nos encontramos, por lo tanto, con un concepto del mal que sigue la estela platónica al identificar el mal con lo finito, esto es, con la materia⁶²; pero también estamos ante la idea cristiana de una reconciliación completa de la historia al fin de los tiempos.

6. CONCLUSIONES

La rehabilitación del papel de la materia en la obra de G. Bruno sin duda abre el camino para la teoría positiva del mal que Schelling desarrollará posteriormente, ya que en esta época de su pensamiento, como hemos visto, sigue identificando el mal con lo finito, con lo sensible; cuando el mal deje de equipararse con lo material, o con una carencia del bien, podrá poseer un estatuto ontológico propio. Consideramos, además, que la diferenciación entre un absoluto primero y segundo que podemos encontrar en *Philosophie und Religion* asienta las bases de la interpretación schellinguiana del mal; teoría que no se hubiera podido desarrollar sin la fundamental aportación teórica que supone la idea de un dualismo interno en Dios, y que se materializará en la distinción entre el fundamento y la existencia. El concepto de lo absoluto defendido en el diálogo *Bruno* imposibilita explicar la separación entre el mundo ideal y el empírico. Salvo algunas vagas referencias de carácter místico sólo el concepto de *separación* parece enturbiar esa unidad perfecta que es lo absoluto, pero sin lograr dar una respuesta satisfactoria a esta cuestión. No parece tampoco que el concepto de lo absoluto apuntado en el inicio de sus *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, donde se afirma la existencia de un saber primigenio que debe reflejarse en cada saber particular, sea capaz de aportar ninguna solución al callejón sin salida en el que el filósofo de Leonberg parece estar metido. El problema será abordado en *Philosophie und Religion* recurriendo a la noción de *caída*, pero sin que deje de ser una explicación incompleta, como el propio autor reconocerá en 1809, achacándolo a defectos en la presentación de este tratado; sólo en la *Freiheitsschrift* se afrontará, con mayor o menor fortuna, verdaderamente esta problemática. La *Identitätsphilosophie*, en el fondo, no deja de ser una fase de transición, situada entre sus obras juveniles y su filosofía de la libertad, donde probablemente este pensador alcance su plena madurez filosófica. Schelling se ve obligado a abandonar su filosofía de la identidad debido a un concepto de lo absoluto que parece encerrado en sí mismo e incapaz de salir de sí, eternamente prisionero en su perfecta unidad.

Recibido: septiembre 2008; aceptado: enero 2009.

⁶² Cfr. SW VI, 62.